



Scène
Européenne

Regards croisés
sur la Scène européenne

Luther et l'Europe

Textes et images

Mentalités et systèmes de représentation
à l'époque de la Réforme

Actes des journées d'étude
CESR, Tours (27-28 octobre 2017)

Textes réunis par
Juan Carlos Garrot Zambrana

Référence électronique

[En ligne], Pauline Renoux-Caron, « L'ordre de Saint Jérôme et la Réforme au XVI^e siècle : un état de la question », dans *Luther et l'Europe : textes et images. Mentalités et systèmes de représentation à l'époque de la Réforme*, éd. par J. C. Garrot Zambrana, 2019, « Scène européenne, Regards croisés sur la scène européenne » mis en ligne le 09-09-2019,

URL : <https://sceneeuropeenne.univ-tours.fr/regards/luther>

La collection

Regards croisés sur la Scène européenne

est publiée par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance,
(Université de Tours, CNRS/UMR 7323)
dirigé par Benoist Pierre

Responsable scientifique

Juan Carlos Garrot Zambrana

ISSN

2107-6820

Mentions légales

Copyright © 2019 – CESR.

Tous droits réservés.

Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer,
pour un usage strictement privé, cette unité documentaire.

Reproduction soumise à autorisation.

Contact : alice.loffredonue@univ-tours.fr

L'ordre de Saint Jérôme et la Réforme au XVI^e siècle : un état de la question

Pauline Renoux-Caron

Université Sorbonne-Nouvelle – Paris 3 - CRES-LECEMO

Séville, septembre 1557. La découverte fortuite d'un livre intitulé *L'Image de l'Antéchrist* fut aussitôt l'objet d'une dénonciation auprès du Saint-Office de l'Inquisition. L'ouvrage, « hardiment anti-romain », selon l'expression de Marcel Bataillon¹, était la traduction espagnole d'une œuvre du moine italien Bernadino Ochino. Avec sa page de couverture représentant un pape agenouillé devant le diable, il avait été remis par erreur à un homonyme du destinataire initial. L'auteur de cette méprise, Julianillo Hernández, ainsi nommé pour sa petite taille, était un castillan chargé d'acheminer en Espagne depuis Genève de la littérature de propagande protestante. Avec lui c'est tout un réseau d'hétérodoxes sévillans que va démanteler le tribunal inquisitorial de Séville entre 1557 et 1565 : selon les estimations données par Michel Bœglin, on compte que 212 personnes, Castillans et étrangers confondus, furent ainsi formellement accusées de luthéranisme au cours des trois grands autodafés de 1559, 1560 et 1562². La violence de la répression fait écho aux vives inquiétudes soulevées par ce coup de filet sans précédent dont Charles V s'était lui-même ému depuis sa retraite de Yuste dans une lettre envoyée à sa fille doña Juana de Austria en 1558³. La présence de ces foyers évangéliques, pour nommer ainsi ces

¹ BATAILLON, 1991, p. 749.

² BŒGLIN, 2016, p. 249. L'auteur nuance les chiffres beaucoup plus importants donnés par le hiéronymite Cipriano de Valera dans son récit des événements de l'été 1557 : « La presa fue tan grande que se hinchieron las cárceles, y aun algunas casas de particulares. Ochocientos fueron los que por la religión fueron presos en Sevilla, cosa que asombró a los mismos Inquisidores », VALERA, 1588, p. 249.

³ « Creed, hija, que este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena que no os lo podría significar, viendo que mientras el Rey y yo habemos estado ausentes de estos Reinos han estado en tanta quietud y libres de esta desventura, y que ahora que he venido a retirarme y descansar a ellos y servir a

conventículos aux contours doctrinaux souvent flous, est surtout révélatrice du climat d'intense recherche spirituelle qui régnait alors à Séville⁴. La diversité des œuvres dites de propagande protestante qui servaient alors à alimenter les petites communautés évangéliques offre une illustration éloquente de cette forme d'éclectisme spirituel : la *Institutio religionis christianae* de Calvin, le *Devocionario evangélico* y *La libertad del cristiano* de Luther, les *Consideraciones* de Juan de Valdés, mais aussi les écrits d'éminentes autorités catholiques comme Luis de Granada, Juan de Ávila, fray Tomás de Villanueva, Constantino Ponce de la Fuente ou Bartolomé Carranza, ces deux derniers ayant eu à souffrir entre autres raisons de l'intérêt que leur portèrent ces groupes.

Participant de ce climat d'effervescence spirituelle, le couvent de San Isidoro del Campo, à Santiponce, fut l'un des plus actifs foyers de propagation des idées de la Réforme dans la Péninsule. Peu avant les débuts de la répression inquisitoriale, à l'été 1557, douze moines du couvent de San Isidoro avaient réussi à quitter l'Espagne en ordre dispersé afin de ne pas éveiller la suspicion des Inquisiteurs. Ainsi Antonio del Corro, Casiodoro de Reina, auteur de la célèbre *Biblia del Oso* et Cipriano de Valera qui plus tard corrigea la dite Bible, parvinrent-ils à rejoindre Juan Pérez de Pineda à Genève au prix de nombreuses péripéties évoquées dans ces quelques lignes de Cipriano de Valera aux accents fortement autobiographiques :

En el año de 1555, salieron de Sevilla siete personas, entre hombres y mujeres. Y vinieron a Ginebra, donde residieron. En el año 1557, acontecieron en Sevilla cosas maravillosas y dignas de perpetua memoria. Y es que, en un monasterio de los más célebres y ricos de Sevilla, llamado San Isidro, el negocio de la verdadera religión iba tan adelantado y tan a la descubierta, que no pudiendo ya más con buena conciencia estar allí, doce de los frailes, en poco tiempo, se salieron. Unos por una parte y otros por otra. Los cuales,

nuestro Señor, suceda en mi presencia y la vuestra una tan gran desvergüenza y bellaquería e incurrido en ello semejantes personas, sabiendo que sobre ello he sufrido y padecido en Alemania tantos trabajos y gastos, y perdido tanta parte de mi salud que, ciertamente, si no fuese por la certidumbre que tengo de que vos y los de los Consejos que allí están remediarán muy de raíz esta desventura, pues no es sino un principio sin fundamento y fuerzas, castigando los culpados muy de veras para atajar que no pase adelante, no sé si tuviera sufrimiento para no salir de aquí a remediarlo », *Carta de Carlos V a su hija doña Juana, regente de España durante la ausencia de Felipe II*, 25 de mayo de 1558, in M. Fernández Álvarez (ed.), *Corpus documental de Carlos V*, Ediciones Universidad de Salamanca, IV, 1979, p. 424-427.

- 4 Michel Bœglin souligne très justement l'extrême malléabilité des corps de doctrine alors suivis par des groupuscules qui puisaient aussi bien chez les protestants que chez les catholiques tout ce qui était susceptible de nourrir une spiritualité délibérément détachée des aspects cérémoniels ou sacramentels (BŒGLIN, 2005, p. 185). Marcel Bataillon évoque, quant à lui, un processus « d'enfantement douloureux d'une orthodoxie » pour désigner la longue gestation par laquelle la réforme catholique parvint à délimiter ses frontières avec la Réforme (BATAILLON 1991, p. 758-759).

dentro del año se vieron en Ginebra, a donde, cuando salieron, tenían determinado de ir. No hubo ninguno de ellos que no pasase grandes trances y peligros. Pero de todos estos peligros los escapó Dios y, con mano potentísima los trajo a Ginebra⁵

Le couvent de San Isidoro désigné par l'extrait comme lieu d'enracinement des adeptes de la « véritable religion », autrement dit principal foyer de Réforme, appartenait alors à la branche réformée des Hiéronymites, fondée en 1428 par un ancien général de l'ordre fray Lope de Olmedo (c. 1370-1433). Il ne fait aucun doute qu'il ait existé un lien de causalité entre le mode de vie adopté par ceux que l'on appelait alors les « isidorites », restés fidèles à l'idéal ascétique porté par la branche observante, et l'adoption des idées de la Réforme⁶. Si les sources permettant d'étayer cette affirmation restent malheureusement limitées, la présentation détaillée de la réforme olmédiste nous permettra de brosser à grands traits l'identité spirituelle des Hiéronymites réformés avant de voir, en un second temps, comment la tradition à laquelle se rattachent les olmédistes les avait rendus a priori plus réceptifs aux idées de la Réforme, en particulier à travers l'attention portée à la lecture des Écritures.

Fray Lope de Olmedo et l'*imitatio Hieronymi*

Le besoin de radicalité est pour ainsi dire constitutif de la branche observante fondée par fray Lope de Olmedo en 1424 avec l'approbation du pape Martin V⁷. Lorsqu'il décida de créer une nouvelle congrégation portant le nom de *Congregación de la Observancia de la Orden de San Jerónimo*, ce hiéronymite originaire du couvent de Guadalupe mit en avant l'attiédissement de l'esprit primitif qui avait conduit les premiers Hiéronymites vers les déserts castillans avant l'institutionnalisation de l'ordre en 1373. La perte progressive de l'observance initiale était en partie due aux nombreuses faveurs dont l'ordre avait joui dès sa création, de la part de la Monarchie mais aussi des élites nobiliaires qui avaient contribué à la multiplication des nouvelles fondations. L'enrichissement rapide qui s'en était suivi ainsi que la pénétration insidieuse d'un certain esprit mondain avaient eu raison de la ferveur des débuts. Par ailleurs, l'absence de réticence des Hiéronymites face au travail manuel avait aussi sans conteste contribué à transformer les couvents en d'importants lieux de production. Estimant nécessaire de revenir au mode de vie érémitique des années

5 VALERA, 1588, p. 248.

6 Gordon KINDER, 1971, p. 22-33; PASTORE, 2010, p. 312-333; BCEGLIN, 2016, p. 274-278.

7 ALCINA, 1964, ; COUSSEMACKER, 1994, t. 2, p. 7-17. Lope de Olmedo commença par fonder en Italie avec l'aval du souverain Pontife Martin V qui était aussi son ami, pour ensuite installer de nouveaux couvents en Castille, avec l'appui d'une nouvelle bulle papale concédée en 1428 (*Inter Coetera*). À partir de cette date, la cission avec la branche principale espagnole fut actée et les moines des deux institutions reçurent l'obligation de se professer une mutuelle charité.

de fondation, peu à peu délaissé au profit du cénobitisme, Lope de Olmedo décida ainsi que la branche réformée tâcherait de se conformer au plus près à l'esprit de son lointain fondateur, saint Jérôme. Il déplorait en effet que l'ordre qui portait le nom du *Doctor maximus* ne fût pas également placé sous une règle émanant de lui. Il entreprit ainsi de rédiger pour la branche réformée une nouvelle règle établie à partir des écrits du Docteur de l'Église car en l'absence d'un texte de référence rédigé de la main de saint Jérôme, les Hiéronymites avaient adopté la règle de saint Augustin en 1373⁸. Ce texte, associé à de nouvelles constitutions impliquait une radicalité de vie qui rendait ces communautés à bien des égards semblables aux Chartreux, comme le rappelle ici le principal chroniqueur de l'ordre des Hiéronymites, fray José de Sigüenza, auteur d'une chronique parue en deux tomes en 1600 et 1605 :

La regla fue la misma que él había recopilado doctamente de todos los legítimos escritos del mismo santo [...]. Añadió constituciones bien rigurosas, parecidas mucho a las de la Cartuja, donde las aprendió [...]. Ordenó también que ninguno fuese recibido a la profesión si no fuese de edad de veinte años. Que ninguna mujer pudiese entrar en sus monasterios, ni aun en la cerca de ellos, so pena de excomunió. Que en ningún tiempo comiesen carne ni vistiesen lienzo, sino en gran vejez o enfermedad notable. Que ayunasen desde nuestro padre S. Jerónimo, primero de octubre, hasta la Resurrección del Señor y otros estatutos harto santos y rigurosos, llenos de celo y deseo de mortificar la carne y apartarse del mundo y de lo que en él se estima⁹.

Le jeûne prolongé sur la moitié de l'année, les vêtements rustiques et l'observation stricte de la clôture créaient un fort contraste avec les autres couvents¹⁰. Bien que la règle fût

8 « La regla fue la misma que él había recopilado doctamente de todos los legítimos escritos del mismo santo (tuvo en esto buena elección, que no admitió algunas de las obras que falsamente se le han atribuido) » (SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 384). Pour le chroniqueur hiéronymite cette volonté quasi scrupuleuse de ressembler à saint Jérôme offre au moins l'avantage de s'accompagner d'une approche rigoureuse du corpus hiéronymien. Mais selon lui, la réforme olmédienne n'était en rien justifiée à l'époque où elle vit le jour. Peut-on, en effet, parler de « réforme » ou en ressentir la nécessité pour un ordre aussi jeune, fondé moins d'un siècle plus tôt ? Tel est du moins, l'avis de fray José : « Consta a todo el mundo que no ha tenido necesidad [la Orden] de ser reformada por alguno y ella tiene harto cuidado de reformarse » (SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 395). L'extrait cité ainsi que les suivants sont tirés de l'édition critique de Javier Campos parue en 2000. Les volumes I et II correspondent respectivement à la *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo* et à la *Tercera parte de la Orden de San Jerónimo*, publiées en 1600 et en 1605 pour faire suite à la première partie consacrée à la *Vida de San Jerónimo* (1595).

9 SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 384-385.

10 L'habit des olmédistes était resté très semblable à celui des non-réformés, à ceci près qu'il était taillé dans une étoffe plus grossière et que, comme les Bénédictins, les moines portaient une coule dans le chœur et lors des sorties.

rapidement assouplie afin de tempérer des excès qui la rendaient intenable sur la durée, les couvents de la branche réformée continuèrent de se démarquer du reste de l'ordre par leur grande frugalité¹¹. De fait, lorsqu'il fut question de la réintégration de la branche dans l'ordre de Saint Jérôme, les débats internes qui agitèrent la communauté hiéronymite avant 1567, date à laquelle elle prit effet, mentionnent en premier lieu la question de l'extrême dénuement des couvents isidorites, à l'exception de celui de San Isidoro. En effet, selon les opposants à la réintégration l'ordre n'avait rien à gagner à récupérer des couvents très restreints numériquement et surtout très pauvres¹². Selon fray José de Sigüenza, cette pauvreté ne transparaissait pas seulement dans les biens les plus élémentaires (chœur, réfectoire, dortoir), ou l'absence de rentes, mais également sur le plan spirituel et intellectuel :

Excepto la de San Isidoro de Sevilla todos son pobres, no solo en renta para sustentar forma de convento como en esta religión se acostumbra, mas aun de oficios, que no tienen donde poner los frailes, aunque se reciban, ni coro, ni dormitorio, ni aun refectorio, y así la orden no solo no ha de medrar con ellos, mas es necesario hacerles limosna, y cuando no de otra cosa, a lo menos de personas, porque ni tienen letrados ni predicadores, ni aun libros, y tras esto pocos frailes para gobierno¹³.

Selon la chronique de Sigüenza, les couvents de la branche réformée étaient dépourvus de figures d'autorité garantissant la prédication et l'enseignement et à ce manque s'ajoutait l'absence de livres. Celle-ci n'était pas seulement signe du grand dénuement des couvents observants mais faisait aussi écho à la volonté de Lope de Olmedo de ne pas voir les couvents transformés en lieux d'échange et de transmission des savoirs, mais en déserts destinés à la vie érémitique. Toujours selon José de Sigüenza, le réformateur citait ainsi volontiers le verset de l'Épître aux Corinthiens, la « science enfle tandis que la charité édifie » (I Co 8, 1) :

11 José de Sigüenza voit dans le rapide assouplissement de la règle des Hiéronymites observants un signe du caractère déplacé, inutile voire orgueilleux de la réforme olmédiste, sans pour autant cesser de reconnaître les qualités intrinsèques du réformateur. Car c'est dans le juste milieu, incarné par son ordre et sa règle « modérée » que se trouve, selon lui, le véritable chemin de perfection : « Los extremos de rigor o licencia anchas son poco seguras; las leyes moderadas, si se guardan bien y no se permiten descuidados en ellas, duran y llevan con paso más firme a la perfección [...]. Tiene la religión de San Jerónimo en esto un punto (a dicho de los que lo consideran atentamente) bien acertado, que con solo guardar sus estatutos serán sus religiosos de lo muy bueno y junto con esto cabe dentro de ellos cuanto se puede hallar de riguroso y de áspero en los que profesan grandes estrecheces y espantan el mundo con ellas » (SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 385).

12 Ces raisons sont ainsi résumées de manière lapidaire par fray José de Sigüenza : « Para estas casas [era] todo el provecho y para esta religión el trabajo » (SIGÜENZA, 2000 [1605], II, p. 179)

13 SIGÜENZA, 2000 [1605], II, p. 178-179.

[...] que en todos sus monasterios no se pueda leer ni enseñar alguna ciencia o disciplina, ni salir a estudiar fuera a las universidades, como en la Cartuja no salen, alegando lo del apóstol, que la ciencia hincha y la caridad edifica. Y así es, cuando la caridad y ciencia no van juntas, mas cuando se hermanan, como en los religiosos de ordinario, se ve no hay cosa tan preciosa ni de igual provecho y la Iglesia está enriquecida de estos divinos tesoros¹⁴.

Le point de vue de Lope de Olmedo s'éclaire si l'on considère, comme l'explique le chroniqueur, que le verset paulinien évoque la présence de deux pôles inséparables – science et charité – destinés à se renforcer mutuellement. Pour éviter la « vaine science », rien ne vaut la charité, mais aussi le retrait du monde. Le parti pris apparemment anti-intellectuel de Lope de Olmedo¹⁵ doit être compris comme un rejet des livres pour mieux accéder au Livre. Il ne vise, en somme, que les études théologiques et le monde universitaire. À l'inverse, la science biblique semble avoir bénéficié d'une attention privilégiée dans la branche réformée. Dans sa volonté de réformer l'ordre hiéronymite en revenant à la radicalité des premiers temps de sa fondation, Lope de Olmedo entendait renouer avec un idéal ascétique fait de frugalité, de travail manuel et de lecture constante et assidue des Écritures. Comme le rappelle Stefania Pastore, à ce moment-là « la profonde tradition biblique hiéronymite sembla rencontrer un espace plus ample encore dans la réforme promue par Lope de Olmedo. Dans le cadre d'un rigoureux ascétisme et d'un antiintellectualisme encore plus accentué [...] le retour aux seules Écritures semblait être l'exigence la plus pressante¹⁶ ». Dans sa volonté de se conformer en tout point à l'exemple de saint Jérôme, le réformateur avait entendu l'injonction autrefois lancée par Jérôme à Népotien – « Lis très souvent les Écritures ou plutôt que jamais tes mains n'abandonnent le texte sacré » (Ep. 52, 7) – comme en témoignent, dans sa nouvelle règle composée à partir des écrits du Docteur de l'Église, les chapitres consacrés à la *lectio divina*¹⁷. En cela la réforme olmédiennne, pour radicale qu'elle fût, était demeurée fidèle à l'esprit initial des premières fondations hiéronymites, centré sur la pauvreté et le contact avec la parole divine¹⁸. Américo

14 SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 385.

15 PASTORE, 2010, p. 55.

16 PASTORE, 2010, p. 55-56.

17 *Regula monachorum ex scriptis Hieronymi per Lupum de Olmeto collecta*, PL 30, p. 319-386. Voir aussi, en complément : ANTIN, 1968.

18 À l'exception de quelques moines, parmi lesquels José de Sigüenza (1544-1606), chroniqueur de son ordre mais aussi poète, exégète et hébraïsant, les Hiéronymites n'ont pas imité saint Jérôme dans sa consécration quasi exclusive à la science scripturaire. Trop occupés par les heures passées dans le chœur ils n'avaient guère le loisir de développer une approche érudite des textes bibliques mais n'en étaient pas moins familiers des Écritures à travers la liturgie et la lecture « priée » des psaumes. C'est ce qui vaut à Baldomero Jiménez Duque l'heureuse expression de « spiritualité liturgique »

Castro a bien décrit cette forme de renouveau spirituel centré sur les Écritures qui semble caractériser l'ordre des Hiéronymites à ses débuts et expliquer son recrutement en grande partie aristocratique et judéo-convers¹⁹. On peut constater en effet, dans le cas concret du monastère de San Isidoro del Campo, que l'étude de la Bible y demeurait bien au centre de la spiritualité monastique, élément qui, ajouté au contexte spirituel sévillan, permet d'expliquer son évolution postérieure vers les idées de la Réforme.

San Isidoro de Sevilla

Le couvent de San Isidoro de Séville, fondé en 1301 par Alonso Pérez de Guzmán, avait appartenu aux cisterciens, avant d'être donné en 1431 à la branche réformée des Hiéronymites. Il n'avait pas tardé à devenir la principale maison olmédiste en Espagne, ce qui valut aux moines de la congrégation d'être appelés par la suite « frères isidorites²⁰ ». Par son importance et sa relative prospérité le couvent se démarquait des autres fondations olmédistes, d'une pauvreté notoire comme cela a été évoqué plus haut. L'esprit du réformateur Lope de Olmedo aurait-il contribué à faire de ces couvents, et de celui de San Isidoro en particulier, des foyers de contestation et des lieux favorisant une forme d'indépendance ? Il semble significatif que dans la branche réformée aient été observés des cas d'hétérodoxie, non seulement luthérienne, mais aussi en lien avec le cryptojudaïsme. Cet aspect n'était d'ailleurs pas étranger à la mauvaise réputation des Isidorites, bien avant les événements de 1557, comme le rappelle José de Sigüenza :

[...] en esta religión de los isidros no había el cuidado, en lo que tocaba a la limpieza del linaje, que había en la nuestra²¹.

pour définir cette spécificité hiéronymite, là où la critique a souvent pointé ses déficiences sur le plan intellectuel à cause du temps consacré au chœur et à la prière des heures (JIMÉNEZ DUQUE, 1973, p. 119).

19 « A mediados del siglo xv los jerónimos cultivaban la idea de un cristianismo universal, espiritual (paulino), interior y bíblico. Ello coincidía con la sensibilidad religiosa de ciertos aristócratas castellanos, como el conde de Haro, patrocinador de una reforma monacal poco grata a los más, o como el conde de Niebla, que dio albergue a la disidencia jerónima de Lope de Olmedo. [...] Los conversos estimularon el humanismo cristiano, en lo que tenía de retorno a las fuentes y a la perfección primitiva [...]. No es, pues, casualidad que de la culta y aristocrática orden jerónima surgiera el mas apasionado defensor de los conversos » (CASTRO, 1987, p. 90).

20 « Por ser tan insigne esta casa de San Isidoro y crecer en religión, número de religiosos y en bienes temporales y ser todas las demás casas de España como hijas y fundaciones de ésta, se vinieron a llamar Frailes de San Isidoro, de tal suerte que en España ni se les sabía el nombre de Jerónimos ni había memoria del fundador, Fr. Lope de Olmedo » (SIGÜENZA, 2000 [1600], I, p. 394).

21 SIGÜENZA, 2000 [1605], II, p. 179.

Brandi par les opposants à la réintégration des observants dans l'ordre, cet aspect n'était pourtant pas une singularité de la branche isidorite. On se souvient en effet des différents scandales qui avaient stigmatisé l'ordre de Saint Jérôme lors de la découverte de nombreux cas de cryptojudaïsme dans les dernières décennies du xv^e siècle²². Les Hiéronymites n'avaient eu de cesse, par la suite, de se départir de cet héritage par l'adoption précoce de statuts de pureté de sang, en 1486, contre lesquels s'était opposé vivement le hiéronymite fray Alonso de Oropesa dans un vibrant plaidoyer pétri de paulinisme²³. Aussi peut-on penser que l'accueil sans restriction réservé aux judéo-convers dans les couvents de la réforme olmédiste était le produit du contexte primitif qui avait donné naissance à l'ordre de Saint Jérôme. Offrant un mélange de radicalité ascétique et de prédilection pour le texte biblique celui-ci avait eu à ses débuts un fort pouvoir d'attraction sur les judéo-convers. En cherchant à renouer avec l'idéal primitif de son ordre, Lope de Olmedo en avait donc aussi en quelque sorte prolongé l'esprit d'ouverture. Inquiétude religieuse, spiritualité contemplative et intérieure, goût pour les Écritures : Américo Castro établit une continuité entre deux formes de dissidence, celle des Hiéronymites d'origine converse qui furent accusés de cryptojudaïsme à la fin du xv^e siècle au cours de retentissants procès, et celle des Isidorites du xvi^e siècle qui partagent avec les premiers le même radicalisme scripturaire²⁴. Selon l'historien la ligne ainsi tracée depuis la fondation de l'ordre de Saint Jérôme puis la réforme de Lope de Olmedo aurait en quelque sorte préparé la réception de l'érasmisme puis l'adoption des idées de la Réforme par les Isidorites. Sans être contestable, l'hypothèse de Castro présente le désavantage de reposer sur des données intuitives à défaut de pouvoir être vérifiée par des sources dont la rareté est reconnue par l'auteur lui-même²⁵.

22 Voir COUSSEMACKER, 1994 et COUSSEMACKER, 1991.

23 Alonso DE OROPESA, *Lumen ad revelationem Gentium*, 1465. Voir SICROFF, 1981, p. 315-333.

24 « Lo indudable es que Guadalupe, la Sisa y otros monasterios jerónimos fueron centros de inquietud religiosa en el siglo XV, lo mismo que en el siglo XVI habría de serlo el convento de San Isidoro de Sevilla. Algo debió haber en el ambiente jerónimo para hacer posibles hechos tan llamativos. Si los conociéramos internamente, se explicaría mejor el paso de la espiritualidad medieval al momento del erasmismo », CASTRO, 1987, p. 89. Voir aussi COUSSEMACKER, 1991.

25 « Ignoro como fuese posteriormente la vida en el monasterio de San Isidoro, si no es que a mediados del siglo XVI aparece como un foco de erasmismo y de reforma, llamada, con más o menos propiedad, luterana, cosa que no creo ocurriera en ningún otro convento » (CASTRO, 1987, p. 71). Castro établit implicitement un lien direct entre judéo-convers et hétérodoxie mais là où il ne voit qu'une forme d' « inquiétude religieuse », selon lui assez caractéristique des milieux convers, Menéndez Pelayo n'hésite pas, quant à lui, à établir une causalité directe liée à l'origine : « Es singular el número de prosélitos que hizo la Reforma entre los cristianos nuevos ; ni podía producir más católicos frutos la antievangélica distinción que engendró los Estatutos de limpieza y alimentó el odio ciego del vulgo contra las familias de los conversos. Obsérvese bien : los Cazallas eran judaizantes ; Constantino, también ; Juan González y Casiodoro de Reina, moriscos. La cuestión de raza explica muchos fenómenos y resuelve muchos enigmas de nuestra

On peut affirmer avec certitude que la rupture avec la branche principale des Hiéronymites, fruit de l'ambition spirituelle d'un homme épris de radicalité, avait sans aucun doute favorisé la recherche d'expériences nouvelles si ce n'est de plus grandes libertés. Les couvents olmédistes n'étaient guère plus de sept en Espagne au milieu du XVI^e siècle, et tous fortement centrés autour de la figure du prieur²⁶. Isolés et coupés de la branche principale, ils étaient plus naturellement enclins à évoluer vers des formes de vie ou des prises de position plus libres. À l'abri des regards, dans la discrétion du cloître, il était facile de faire germer des idées nouvelles, voire une pensée dissidente sans éveiller d'immédiats soupçons. Si l'on en croit fray José de Sigüenza les moines de San Isidoro del Campo s'étaient très nettement éloignés de la règle initiale au cours des dernières décennies, ceci expliquant en grande part les nombreux cas d'hérésie observés à partir de 1557, ainsi que le laissaient entendre les Hiéronymites opposés à la réintégration de la branche olmédiste :

Allegábase a esto estar muy fresca la pública apostasía de la Fe que había habido en algunos de ellos, quemados unos, pasádose a Ginebra otros, cosa que ponía mucho horror en los que miraban esta causa con verdadero celo de nuestra religión ; y de aquí inferían para venir a este tan gran mal y dar tan desventurada caída había precedido mucha libertad de costumbres y falta en los votos esenciales, porque la Fe no es raíz que se arranca del alma a dos tirones, sino que viene a faltar después de grandes faltas²⁷.

Manquement aux fondements de la vie monastique ou retour aux fondamentaux de la vie chrétienne ? Les témoignages concernant la vie conventuelle menée à San Isidoro dans les années précédant les événements de 1557 sont hélas très rares, à l'exception du texte intitulé *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae ac palam traductae* paru en 1567 à Heildelberg et probablement né de la plume d'un ancien isidorite, Casiodoro de la Reina et/ou Antonio del Corro bien que publié sous le pseudonyme de Reginaldo González Montes²⁸. L'ouvrage propose, avec de forts accents autobiographiques, une description

historia » (MENÉNDEZ PELAYO, 1992, II, p. 109).

26 ALCINA, 1964, p. 52.

27 SIGÜENZA, 2000 [1605], II, p. 179.

28 « Montes fue, muy probablemente, uno de los monjes jerónimos del Monasterio de San Isidoro del Campo en Santiponce que tras la iluminadora explosión erasmista y en conexión con el ambiente transpirenaico buscaban con anhelo nuevos caminos de espiritualidad y vida auténticamente evangélica » (RUIZ DE PABLOS, 2003, p. 251). Sur la question de la paternité des *Artes aliquot* l'édition critique anglaise avance prudemment les deux noms de Casiodoro de Reina et Antonio del Corro sans chercher à trancher (R. GONZÁLEZ MONTES, 2018, p. 13). On peut lire l'ouvrage dans la traduction de Nicolás Castrillo Benito (1991), et celle, plus récente, de Francisco Ruiz de Pablos, 1997, rééd. 2008).

minutieuse du fonctionnement interne de l'appareil inquisitorial ainsi qu'un long martyrologe où figurent les principales victimes des arrestations de 1557. Selon l'auteur du *Reginaldo Montes*, les Isidorites avaient justement eu le mérite d'avoir su se dégager des « superstitions de la vie monastique²⁹ » pour mieux s'adonner à la lecture des Écritures. De fait, ils ne pratiquaient plus les jeûnes et ne rendaient plus le culte aux images. Par ailleurs, les « heures consacrées au chœur et à la prière des heures avaient été transformées en enseignements sur les Saintes Écritures » :

Ya se habían convertido las horas que dicen de rezos en explicaciones de las Sagradas Escrituras; las preces habituales por los difuntos se habían suprimido o reducido en su mayor parte; quedaban obsoletas del todo las indulgencias y expiaciones concedidas en otro tiempo por los Romanos Pontífices, en las que se apoyaba en gran parte aquel edificio; a las imágenes no dejaban culto alguno, o a lo sumo, muy reducido; se habían conmutado los ayunos supersticiosos por una sobriedad perpetua; nadie era ya instruido para el monacato, sino para la verdadera piedad; ya casi nadie hablaba de continuar en aquella conducta pero sí, en mofarse de ella, en abominarla y en abolirla de una vez³⁰.

Cette situation semble avoir été en partie le fruit du charisme particulier d'un homme, le très ambigu *maestro* García Arias surnommé « *maestro* Blanco » formé auprès du Docteur Egidio (Juan Gil) prêcheur officiel (*canónigo magistral*) de la Cathédrale de Séville, lui-même converti à la doctrine évangélique par un certain Rodrigo de Valer³¹. Après avoir coupé la petite communauté isidorite de la tradition monastique, le *maestro* Blanco l'avait ensuite menée vers des sommets d'ascétisme et d'observance, au point que certains avaient payé ces excès de leur santé physique ou mentale³². Cette volte-face

29 « [Eran] hombres no muy adictos a las supersticiones del monacato » (Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 411). Les citations ultérieures sont toutes tirées de l'édition de Nicolás Castrillo Benito.

30 Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 415.

31 D'après le texte des *Artes aliquot* ce mystérieux Rodrigo de Valer, que tout le monde tenait pour fou, eut une influence déterminante sur les groupes évangéliques sévillans. Voir PASTORE, 2010, p. 287-291.

32 « Arrancando Arias la antigua superstición no introducía sino otra nueva más peligrosa y más nociva. Sacaron de allí, muchos de sus oyentes, los mismos frutos, que de tan perniciosa escuela suelen provenir, a saber: unos, la locura, otros, ciertos ardores perpetuos de atrabilis, que tanto se parecen a la locura; otros, un dolor de cabeza incurable del todo, por el que, menguándoseles no poco el cerebro, de nada podía, en lo sucesivo, servirles la razón » (R. GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 413). Jeûnes intolérables, veilles prolongées, cellules dépouillées de tout meuble, lit ou livre, vêtements grossiers (chemise en corde ou ceinture métallique à même la chair) : telles sont les rigueurs excessives imputées au Maître Arias qui, selon les *Sanctae inquisitionis hispanicae artes*, évitait lui-même de se soumettre à ces mêmes macérations.

semble avoir été l'un des principaux traits de cette personnalité complexe et changeante qui, après avoir siégé au sein du Saint-Office de Séville³³, était finalement revenue à ses premières convictions évangéliques qu'il professa avec fermeté jusqu'à son exécution le 12 août 1562³⁴. Le texte de Reginaldo González Montes laisse entendre que, malgré ses ambivalences, l'enseignement du Docteur Blanco avait laissé une profonde semence au sein de la communauté olmédiste, déjà prédisposée à s'émanciper des rigueurs de la vie monastique³⁵. Cette même source nous apprend ainsi qu'il enseignait aux moines la nécessité d'abandonner le chœur et la prière des heures au profit de la lecture des Écritures ainsi que celle de cultiver l'intériorité :

Enseñaba que el recitar en los coros de los conventos, de día y de noche, las sagradas preces, ya rezando, ya cantando, no era rogar a Dios. Que los ejercicios de la verdadera religión eran otros, que los que pensaba el vulgo religioso. Que debían leerse y meditarse con suma atención las Sagradas Escrituras y, que solo de ellas se podía sacar el verdadero conocimiento de Dios y de su voluntad, y aprender también la religión, que fuese ante Él más acepta. Que, para obtener esto, se debían usar otras oraciones, a saber, las que dictasen nuestras mismas necesidades, y dimanasen de una verdadera fe en Dios³⁶.

García Arias contribuait ainsi à développer au sein de la communauté isidorite « un goût très vif pour les Saintes Écritures », tandis qu'il accompagnait ses enseignements d'une lecture suivie et quotidienne des Proverbes de Salomon³⁷.

Mais cette forme de dissidence spirituelle qui caractérisait le couvent de San Isidoro de Séville était loin d'être le fruit isolé du charisme d'une seule personne : il entraînait en

33 Ainsi, lors du procès d'un certain Gregorio Ruiz accusé de luthéranisme, le Maître Arias n'avait pas hésité à abuser de la confiance de cet homme qu'il connaissait bien pour avoir étudié à ses côtés. Après avoir recueilli, avant le procès, les confidences de l'accusé qui préparait sa défense, il se présenta le jour dit au tribunal pour disputer contre lui. Voir Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 241.

34 « Personnalité complexe, voire malade, il constituerait néanmoins un de ces cas, fréquents mais peu étudiés en Espagne, de chrétiens entre deux chaires, de ces lettrés qui ne parvinrent à se reconnaître dans aucune des Églises de leur temps » (BCEGLIN, 2016, p. 275).

35 Les *Artes aliquot* laissent entendre que c'est moins le charisme de García Arias qui opéra ce changement dans la communauté isidorite que sa prédisposition naturelle à se défaire de l'observance de la règle monastique : « Había dado con hombres dóciles por naturaleza (y lo que seguramente se parecía más a un milagro) no muy adictos a las supersticiones del monacato, por lo que a un administrador, por lo demás, fiel a los divinos misterios, le hubiera sido muy fácil derribar en poco tiempo toda aquella complicada mole de superstición, sembrando en su lugar la palabra pura de Dios » (Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 411).

36 Reginaldo González Montes, 1991 [1567], p. 415

37 *Ibid.*, p. 411.

effet en résonance avec le climat d'intense recherche spirituelle qui caractérisait alors la ville de Séville, autour des grandes figures du moment, Juan Gil, Francisco de Vargas et Constantino Ponce de la Fuente. Selon des témoignages, les moines, libérés du carcan étroit de la règle monastique, pouvaient à loisir aller et venir en dehors de la clôture, ce qui avait également favorisé des prises de contact à l'extérieur du monastère³⁸. À ces rencontres s'ajoutaient des lectures de plus en plus radicales : l'œuvre d'Érasme et de Savonarole puis les textes de la Réforme³⁹. Les contacts existant entre la communauté de Santiponce et les cercles évangéliques sévillans avaient favorisé et construit un lien entre la tradition spirituelle incarnée par fray Lope de Olmedo et le radicalisme scripturaire professé par les Réformés. La variété et la complexité des doctrines professées au sein des « conventicules » qui s'étaient formés à Séville ne permettent pas de les réduire à un seul corps de doctrine. Pour bien des cas, comme ceux restés célèbres d'un Constantino de la Fuente ou d'un Bartolomé de Carranza, l'accusation de luthéranisme servait de prête-nom pour désigner des courants de spiritualité en réalité très divers. Dans une publication récente, Michel Bœglin a mis à jour la diversité et l'éclectisme des communautés condamnées par l'Inquisition entre 1559 et 1565⁴⁰, lesquelles gardaient en commun une forme de radicalisme évangélique et un fort christocentrisme, sans nécessairement questionner l'autorité romaine. À une époque où les frontières entre les confessions catholiques et protestantes étaient encore floues, les Sévillans condamnés par l'Inquisition partageaient une forme d'évangélisme qui devait autant à Luther qu'à Érasme mais aussi Lefèvre d'Étaples ou Juan de Valdés⁴¹. Reste que, pour leur part, les Isidorites semblent avoir très largement adopté les idées de la Réforme, comme le laisse entendre Cipriano de Valera qui les dit instruits pour la grande majorité « dans la connaissance de la religion chrétienne », autrement dit la pensée réformée, confirmant ainsi les affirmations du Reginaldo Montes⁴².

38 « Y no por eso quedaba limitada aquella luz divina a los muros del convento, sino que se extendía también a la ciudad y a los pueblos limítrofes a través de los libros y de la palabra » (Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 415).

39 Gordon KINDER, 1971, p. 24.

40 BŒGLIN, 2016, p. 281-289.

41 « Es muy importante [...] evitar, como con frecuencia se ha hecho, simplificar y encorsetar un mundo todavía muy fluido e indefinido en categorías creadas posteriormente *ad hoc* » (S. PASTORE, 2010, p. 332). La récente édition de Michel Bœglin et Ignasi Fernández Terricabras offre une synthèse historiographique très profitable sur les différentes approches méthodologiques qu'historiens et théologiens ont entreprises depuis un siècle afin de mieux cerner le profil spirituel de ces groupes évangéliques espagnols, pas nécessairement réformés : voir BŒGLIN, F. TERRICABRAS, 2018, p. 1-13.

42 « Los que en el monasterio se quedaron (porque es de notar que casi todos los del monasterio tenían el conocimiento de la religión cristiana, aunque andaban en hábitos de lobos), padecieron gran persecución. Fueron presos, atormentados, afrentados, muy dura y cruelmente tratados, y al fin muchos de ellos quemados. Y en muchos años, casi no hubo Auto de la Inquisición en Sevilla, en el cual no

Tradition biblique hiéronymite et hétérodoxie protestante

Le devenir des principaux moines qui parvinrent à quitter Séville à l'été 1557 offre à cet égard un témoignage des plus probants de leur appartenance à la Réforme. Leur parcours vital, qui, de Séville, trace une ligne à travers les principales villes protestantes européennes⁴³ ainsi que les écrits laissés par Antonio del Corro, Cipriano de Valera ou Casiodoro de Reina ne laissent en effet aucune place au doute. Parmi les brûlots qu'on leur attribue, figurent le célèbre *Artes de la Inquisición española* cité précédemment, ou encore la *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espagnes* d'Antonio del Corro, écrite la même année, où l'auteur plaide en faveur de la liberté de conscience⁴⁴. Ces textes sont autant une confession de foi protestante qu'une contestation ouverte des fondements de la monarchie catholique et de l'intolérance religieuse de Philippe II⁴⁵. Dans son double traité sur le pape et sur la Messe publié à Londres en 1588⁴⁶, Cipriano de Valera, quant à lui, dénonce sans ambages l'autorité papale et la valeur sacramentelle de l'eucharistie. S'il était pour sa part calviniste, Antonio del Corro était passé du calvinisme à l'anglicanisme et Casiodoro de Reina du calvinisme au luthéranisme. Antonio del Corro était ami de Théodore de Bèze tandis que Casiodoro de la Reina ne cachait pas ses affinités avec Miguel Servet. Malgré des prises de position parfois divergentes qui témoignent de la vivacité et parfois de la violence des controverses existant au sein de la Réforme, leur appartenance commune à une forme de dissidence protestante offre en Espagne le

saliese, o algunos, de este monasterio » (Cipriano DE VALERA, 1588, p. 247). L'ouvrage de Reginaldo Montes, quant à lui, insiste sur le fait que la plupart des moines isidorites étaient formés à la « vraie piété » (« Nadie era ya instruido para el monacato, sino para la verdadera piedad »), autrement dit adeptes de la doctrine réformée (Reginaldo GONZÁLEZ MONTES, 1991 [1567], p. 415).

43 Genève, Lausanne, Bâle, Bordeaux, Toulouse, Anvers, Amsterdam, Francfort et Londres pour citer les plus importantes. Pour connaître le détail des vies et des pérégrinations des trois anciens hiéronymites, Antonio del Corro, Cipriano de Valera et Casiodoro de Reina, voir HAUBEN, 1978; MORENO, 2017; GRIFFIN, 2018.

44 Pour l'analyse de ce texte, voir aussi MORENO, 2008.

45 La critique porte pour l'essentiel sur la politique religieuse menée par le monarque Philippe II, fondée sur le non-respect de la liberté de conscience et les persécutions du Saint-Office. Reprenant à son compte la métaphore du corps politique, Antonio del Corro voit dans semblable politique un grave péril pour l'unité et même la survie de la Monarchie : « Ne serait-ce pas une chose grandement étrange qu'un roi vît devant ses yeux venir quelqu'un, lequel lui voulût avec son épée propre couper le bras ou la jambe, & que lui même en lieu de le repousser, lui baillât son glaive pour ce faire ? À la vérité, un tel cas mettrait les personnes en admiration. Et qu'est-ce autre chose, ce que vous faites maintenant, Sire, sinon bailler le glaive de votre autorité aux Inquisiteurs et persécuteurs, pour couper les membres de votre propre corps, à savoir, vos sujets et très loyaux vassaux, & par le même moyen affaiblir & diminuer les forces du corps de votre peuple ? » (CORRO, 1567, s.f.).

46 *Dos tratados: El primero es de Papa y de su autoridad colegido de su vida y doctrina, y de lo que los Doctores y Concilios antiguos y la misma sagrada Escritura enseñan. El segundo trata de la misa, recopilado de los doctores, concilio y de la Sagrada Escritura*, Londres, Arnold Hatfield, 1588.

cas unique d'une communauté monastique totalement donnée à cette nouvelle doctrine. Comme le souligne avec raison Doris Moreno les événements de San Isidoro furent suffisamment retentissants pour expliquer à eux seuls que Philippe II soit intervenu en personne pour demander la réintégration de la branche olmédiste dans l'ordre principal⁴⁷.

S'il y a bien un élément commun à ces Isidorites réformés, au-delà de leurs itinéraires particuliers, c'est leur goût prononcé pour les textes bibliques et l'exclusivité réservée aux Écritures saintes, ce qui se traduit par un clair rejet de la théologie scholastique, comme l'expriment ces quelques lignes d'Antonio del Corro :

Toutefois, c'est la théologie qui a la vogue en notre temps, et semble avis à nos docteurs que nous sommes ignorants des secrets divins pour ce que rejetant les subtilités de Scot, les curiosités de Thomas d'Aquin... nous nous contentons de la simplicité de la parole de Dieu⁴⁸.

Dans son *Tratado para confirmar la fe cristiana a los cautivos de Berberia*, sorte d'épître consolatoire où l'auteur s'adresse aux captifs de Berbérie, en réalité semblables en tout point à ses frères réformés persécutés en Espagne, Cipriano de Valera insiste à son tour sur la nécessité de ne jamais se tenir éloigné des textes sacrés :

Leed la Sagrada Escritura, y si no podéis leer, oíd, cuando otros la leen, o tratan della : medidad y rumiad lo que habéis leído o oído : invocad al Señor que os enseñe con su Espíritu ; porque todas nuestras diligencias no valen nada, si su Majestad no las bendice⁴⁹.

Les mots ont ici leur importance car il ne s'agit pas seulement de lire, écouter ou même méditer la Parole de Dieu mais de la *ruminer*, selon le principe de la *ruminatio* de la Parole qui rattache les Isidorites à la grande tradition monastique d'Orient et d'Occident⁵⁰. Cette pratique apparaît aussi assortie à l'idée que les textes sacrés doivent être accessibles en langue vernaculaire, comme Valera le montrera lui-même en corrigeant la version traduite par Casiodoro de Reina⁵¹. La rareté des sources nous renseignant sur la réalité des études scripturaires menées au sein du couvent de Santiponce est largement suppléée par la qualité des travaux qui en sont les fruits directs, en l'occurrence la fameuse *Biblia del oso* traduite par Casiodoro de la Reina puis corrigée par Cipriano de Valera

47 MORENO, 2017. Voir aussi Fernández TERRICABRAS, 1999.

48 CORRO, 1567 : f. 31 v.

49 Valera, 1872 [1594], p. 25.

50 La pratique de la *ruminatio*, qu'évoquent les règles de saint Pacôme et saint Benoît, traverse tout le monachisme médiéval. Voir LECLERCQ, 1957, p. 70-71.

51 « Querría, si pudiese, en alguna manera provocar a mi nación ; querría que tuviesen una santa envidia a las otras naciones. ¿Por qué ellas, y no los españoles, han de leer, y oír en su propia lengua la palabra de Dios, como está escrita en la santa Biblia? » (VALERA, Epístola al cristiano Lector, 1588, s. f.)

pour la dite *Biblia del cántaro*⁵². La traduction de Reina-Valera vise une transmission directe du texte biblique au fidèle. À la riche tradition des bibles médiévales traduites en langue vernaculaire, souvent à destination d'un lectorat juif, venaient ainsi s'ajouter, par le biais de presses étrangères, de nouveaux exemplaires en langue espagnole⁵³.

Ces quelques exemples mais aussi et surtout cet *opus magnum* qu'est la *Biblia del Oso*, attestent d'une soif scripturaire qui n'est toutefois pas l'apanage des courants réformés. Comme l'ont montré les travaux de Marcel Bataillon et, plus récemment, ceux de Michel Bøeglin, les différents courants de spiritualité qui traversaient alors l'Espagne, et en particulier la ville de Séville, avaient tous en commun, au-delà de leurs éventuelles divergences doctrinales, cette même spiritualité évangélique ou biblique. Cette attention aux Écritures permet également de rattacher fermement la spiritualité du couvent de Santiponce à l'identité hiéronymite telle qu'elle s'était définie à ses débuts. La facilité avec laquelle Casiodoro s'était tourné vers les originaux hébraïques⁵⁴, comme une sorte d'évidence, apparaît ainsi comme le fruit porté à maturité d'une tradition biblique et exégétique propre au judaïsme péninsulaire mais aussi aux Hiéronymites. Loin de se limiter au seul cas du couvent de San Isidoro, cette familiarité avec les Écritures se rattachait ainsi également à l'histoire de l'ordre hiéronymite du xv^e siècle, dans le cadre d'une spiritualité que l'on pourrait qualifier d'« intimiste » ou d'« intérieure », comme le rappelle très

52 « La honda tradición bíblica jerónima pareció encontrar un espacio aún mayor en la reforma promovida por Lope de Olmedo. En el marco de un riguroso ascetismo y de un antiintelectualismo todavía más acentuado – *scientia inflat* –, subrayaba Olmedo tomando al efecto un pasaje de Jerónimo – el retorno a la estricta Escritura parecía ser el imperativo más acuciante. No sorprende, por tanto, que, algo más de un siglo más tarde, los polemistas protestantes señalaran como un hecho excepcional el espíritu evangélico que reinaba en el más importante monasterio jerónimo reformado, el de san Isidoro, en Sevilla: mientras la ciudad se perdía en sofismas, dentro del monasterio señoreaba con total potestad la Escritura, la única fuente de espiritualidad y devoción cotidiana » (PASTORE, 2010, p. 55-56).

53 Voir AGTEN, 2018, p. 95-110. Pour sa traduction, Casiodoro s'inspire de celle de Francisco de Enzinas pour le *Nouveau Testament* (1543) mais aussi du *Nuevo Testamento con Salmos y Proverbios* de Juan Pérez de Pineda, dont la traduction des *Psaumes* (1556). Cipriano de Valera fut un condisciple d'Arias Montano et consacra vingt ans à réviser la traduction de Casiodoro. Parue en 1602, la nouvelle version qu'il en donna prit rapidement le nom de *Biblia del cántaro* à cause du pichet figurant sur le frontispice pour arroser un arbuste, selon une évocation du verset de la première *Épître aux Corinthiens* (1 Co 3, 6) : « Yo planté, Apollos regó: mas Dios ha dado el crecimiento » (« Moi, j'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui faisait croître » selon la traduction de la TOB). Par cette allusion l'auteur rappelait que la traduction était le fruit d'une œuvre conjointe. Avec son appareil de notes considérablement augmenté, la *Biblia del cántaro* s'oriente, dans le choix des livres canoniques, vers la Bible hébraïque : pour le texte hébraïque de l'Ancien Testament Cipriano de Valera s'est fondé sur la Bible rabbinique de Bomberg (Venise, 1524) et le texte massorétique de Jacob Ben Hayyim ben Isaac ibn Adonijah.

54 Parmi les sources utilisées figurent deux traductions réalisées à partir des originaux hébraïques, l'une latine de Sanctes Pagnino et l'autre en *ladino* pour la *Bible de Ferrare*.

justement Stefania Pastore⁵⁵. Que l'on retrouve ce même souci de radicalité évangélique sous la plume d'un Hernando de Talavera ou d'un Alonso de Oropesa n'est donc en rien une coïncidence : également nourris de science scripturaire, ces figures d'exception étaient aussi le reflet d'une réalité vécue à des niveaux divers au sein des communautés hiéronymites. Cette tradition, dont le cas exceptionnel de San Isidoro del Campo constitue un exemple hypertrophié, semble aussi trouver son prolongement au XVI^e siècle à travers la personnalité du hiéronymite fray José de Sigüenza.

Dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, alors qu'il sera successivement bibliothécaire, prédicateur royal et prieur de l'Escorial, fray José va s'initier à la science scripturaire au contact d'Arias Montano, comme le fit peu de temps avant lui Cipriano de Valera. Découvrant avec émerveillement les richesses de la langue adamique, l'hébreu, il se fait à son tour le chantre du sens littéral. On lit sur ce point des pages tout à fait éloquentes dans la *Vida de San Jerónimo* publiée en 1595 où le hiéronymite s'emploie à réactualiser au profit de la science biblique l'exemple laissé par le traducteur de la Vulgate. Sa dernière œuvre laissée inachevée à sa mort survenue en 1606, *El rey de los reyes y Señor de los señores*, témoigne également de ce radicalisme biblique que Marcel Bataillon attribue davantage à l'influence d'Arias Montano qu'à celle d'Érasme⁵⁶. Cet attachement à la science scripturaire constituera, de fait, l'un des principaux chefs d'accusation portés contre lui lors du procès inquisitorial qui s'ouvre contre lui à Tolède en 1592, en partie motivé par des jalousies conventuelles. Nous citerons ici les principales propositions relatives aux Écritures jugées proches de l'hérésie luthérienne. Ces affirmations « *contra fidem* » que l'on trouve dans les actes du procès sont généralement assorties de qualifications telles que « es proposición malsonante et sapit haeresim Lutheri » :

No se ha de predicar sino el Evangelio desnudo, como está en el texto y salir de ahí no es predicar⁵⁷.

En las Escrituras hay algunas cosas tan claras que todos las pueden entender, como son los Evangelios y Epístolas de San Pablo, que como las entendieron aquellos a quienes las envió, pues no tuvieron más luz que nosotros, las puede cada uno entender e imaginar que para él se envió⁵⁸.

55 « La continuidad entre el pensamiento del siglo XV y XVI se hace patente en los lazos que unen el biblismo y la experiencia de los jerónimos reformados de Lope de Olmedo con la deriva heterodoxa y las espléndidas traducciones bíblicas de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera » (Pastore, 2010, p. 343).

56 BATAILLON, 1991, p. 786-793.

57 Qualification : « Tiene sentido católico y de importancia para estos tiempos... y por allegarse en el modo de hablar de Lutero es malsonante » (CASTRO, 1075: 60).

58 ANDRÉS, 1975, p. 61.

Insinúa que no se ha de predicar sino el Evangelio y que allí está todo, porque traer Santos es nunca acabar ; porque como unos contradicen a otros, son dos trabajos, unos entenderlos y otros conciliarlos⁵⁹.

Dijo a un predicador que, cuando le mandasen predicar por obediencia, dijese el Evangelio y se bajase ; porque no ha de ser más de referirle, como quien le construye⁶⁰.

Dio por consejo a uno que dejase de leer los libros de devoción y leyese el Evangelio y se encomendase a Dios, que Él le alumbrará y replicándole, otra vez le dijo lo mismo⁶¹.

Ce radicalisme biblique qui minore l'importance des commentaires apportés par les saints et les livres de dévotion, jugés inférieurs, au profit de la Parole de Dieu rejoint ici l'importance accordée à l'hébreu et à la lecture littérale. Dans une de ses réponses donnée aux Inquisiteurs José de Sigüenza insiste sur la nécessité de revenir à la source pure des Écritures plutôt que de se perdre en lectures secondaires :

Respondo que hablando con un religioso devoto y muy dado a buenos ejercicios y tratando él de la variedad de libros de devoción que cada día salen le dije: Mire, padre, no se cure de tantos librillos que nunca acabará ; y cada día tomará caminos nuevos en la oración ; sino tome, pues es sacerdote y religioso, el Testamento Nuevo, porque allí verá claro, distinto y con autoridad divina lo que su espíritu le manda y lo que quiere que haga [...]. Dense a la santa Escritura, pues es lástima que sacerdotes y religiosos no la lean ; y como llora S. Crisóstomo hay algunos que aún no saben cuántas Epístolas escribió San Pablo. Con otros muchos he tratado esto mismo, persuadiéndoles a la familiaridad de la Escritura, porque los veo preocupados en trasladar sermones y comprarlos y venderlos y así nunca vienen a saber nada ; y otros se divierten a leer libros profanos y de poca piedad y persuádoles a leer la santa Escritura con la regla que San Agustín pone en el tercero *De doctrina christiana* : « Que el lugar oscuro se entiende y se ha de interpretar por el claro ; y ésta es la mejor regla de entender Escritura, que no se puede hacer ni usar, sino haciéndose muy familiar a ella ; y es consejo divino y santo⁶² ».

Plus que les commentaires, souvent de qualité médiocre, ou les sermons dont certains font même commerce, c'est l'Écriture qui apporte en premier lieu les clés pour sa propre

59 ANDRÉS, 1975, p. 62. Affirmation suivie de la qualification suivante : « La segunda parte *sapit haeresim lutheranam* ».

60 ANDRÉS, 1975, p. 64. Qualification : « Este consejo es erróneo... si no temeraria, escandalosa y blasfema e injuriosa contra la Iglesia y Santos. Absolutamente este consejo es malsonante y sabe a la herejía de Lutero. Si el predicador era ignorante, no es *contra fidem* este consejo y absolutamente tiene sentido verdadero,... mas aun que tenga estas limitaciones es proposición malsonante ».

61 ANDRÉS, 1975, p. 64. Qualification : « Esta, en cuanto prohíbe la lección devota, es temeraria y en cuanto enseña seguirse por las particulares inspiraciones, leyendo el Evangelio sin santos, es error de Lutero ».

62 ANDRÉS, 1975, p. 65.

exégèse, comme le rappelle ici la citation du *De doctrina christiana*. À première vue, ces quelques exemples ne permettent pas d'établir un rapprochement direct entre les cas observés dans le couvent de San Isidoro del Campo et ce que l'on pourrait désigner comme une tradition spirituelle hiéronymite centrée sur les Écritures. José de Sigüenza, pour contemporain qu'il soit des événements de Séville, n'appartient pas à la branche réformée des Isidorites et se réfugie après son procès derrière une orthodoxie prudente qui explique son refus ferme de la traduction de la Bible en langue vernaculaire, affirmée ici dans la *Vida de San Jerónimo* (1595) :

El zapatero, el cocinero y el sastre se ponen entre ellos con la misma libertad y desvergüenza a disputar de las Santas Escrituras (tiénela entre el cuero y los otros instrumentos de sus oficios mecánicas trasladada viciosa y remendadamente en vulgar) que si fueran hombres graduados que se habían desvelado en estos santos estudios⁶³.

L'image de la Bible mêlée aux outils des artisans dit bien l'assimilation du principe de vulgarisation à une profanation⁶⁴. La philologie hébraïque tant vantée par fray José semble trouver ses propres limites dans le respect porté à la Vulgate latine qui le tient ici très éloigné du radicalisme biblique professé par un Casiodoro ou un Cipriano de Valera⁶⁵. Mais comme eux, cependant, le prieur de l'Escorial a été au contact d'Arias Montano. Tout comme les Isidorites de Séville, Sigüenza s'était progressivement détourné de la théologie scholastique. S'il n'avait pas été tenté comme eux par les idées de la Réforme, il était parvenu aux mêmes conclusions. Ce qui, chez l'auteur de la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, semble relever d'un itinéraire personnel et singulier, devient dans le couvent de Séville, le fait de toute une communauté. Mais cet itinéraire est-il, justement, si singulier ? La chronique de Sigüenza regorge de vies de *santos varones* abîmés dans la lecture des Écritures, bien que non Isidorites... Il en est ainsi de ce prieur de Guadalupe, fray Pedro de Jerez, qui explique les mystères des Écritures aux moines de sa communauté⁶⁶ ou tel autre qui connaît par cœur les Épîtres de saint Paul⁶⁷ ou encore fray Rodrigo el Lógico, un simple frère judéo-convers qui ne quitte pas la Bible des yeux alors qu'il s'adonne à des travaux d'artisanat⁶⁸. Même le frère boulanger, fray Juan Cardente, un simple frère lai,

63 SIGÜENZA, 1595 : Lib. IV, Disc. V, 392.

64 Pour une analyse détaillée de la position de Sigüenza : REYRE, 2006.

65 Dans la Préface de la *Biblia del oso*, Casiodoro rejette vigoureusement l'idée que la vulgarisation des Écritures porte atteinte à leur dignité, selon une idée très répandue dans les débats sur la légitimité de la traduction en langue vulgaire et reprise par José de Sigüenza. Il ne s'agit, selon lui, que d'un « prétexte de fausse révérence ».

66 SIGÜENZA, 2000 [1600] : I, p. 270.

67 Il s'agit de Fray Diego de Herrera. Voir SIGÜENZA, 2000 [1600] : I, p. 506.

68 « Su deleite y sus gustos todos eran la lección de la santa Escritura. Jamás apartaba sus ojos, en tanto que podía, de los libros santos. Estaba tejiendo canastillas, haciendo esportillas o harneros, y tenía la

apprend à lire au milieu de ses occupations quotidiennes pour mieux se plonger dans la connaissance des Livres saints :

Tenía nuestro hornero grande gana de saber leer, y como a los que tienen gana todo se les hace fácil y posible, aprendiólo presto en medio de aquella ocupación ; entre tanto que cernía tenía delante un libro de los Evangelios en romance, que se permitía entonces, cernía y leía, estáse dicho que había de hacer buena harina. Su poco a poco los aprendió todos de coro⁶⁹.

S'il faut naturellement faire la part dans ces textes de ce qui relève à proprement parler d'une écriture hagiographique, ils n'en témoignent pas moins, de par la récurrence du propos, d'une réalité : la familiarité avec les Livres saints au cœur des tâches quotidiennes, loin de tout intellectualisme. Dans son récit de la vie d'un saint moine du monastère de la Murta de Belem, fray Pedro de Torres, José de Sigüenza emploie à dessein le verbe « *rumiar* » faisant allusion à la *ruminatio* de la parole divine :

El tiempo que le sobraba del coro estaba siempre en la celda, ocupado en santos ejercicios. El principal era la lección de la santa Escritura, y de allí la contemplación de lo que Dios le revelaba en aquella letra, rumiando como animal limpio, lo que había comido, dividiendo la una, o apartando con agudo entendimiento la sombra de la luz, y el cuerpo del espíritu, poniendo cada cosa en su lugar⁷⁰.

L'acte de rumination permet, au sens propre, de séparer, de broyer les aliments pour les rendre profitables au corps. En séparant l'esprit de la lettre, la méditation silencieuse de la Parole, dans l'intimité de la cellule, en permet une meilleure assimilation. Ainsi partagée entre le chœur et la cellule la vie monastique tout entière se fait *ruminatio* de la Parole divine⁷¹.

L'absence d'une tradition à proprement parler intellectuelle, théologique et exégétique, qui a fait dire à de nombreux chercheurs que l'ordre de Saint Jérôme avait failli à l'héritage de son saint patron, doit donc être réévaluée à sa juste mesure. En effet, c'est justement cette simplicité, qui n'est pas ignorance des textes sacrés, qui constitue la tradition biblique des Hiéronymites, tradition qui semblait avoir trouvé un écho privilégié à Séville dans le cadre de la réforme de Lope de Olmedo et dans celui, plus large, de la Réforme luthérienne.

Biblia delante, de suerte que pudiese leer algo » (SIGÜENZA, 2000 [1605] : I, p. 303).

69 SIGÜENZA, 2000 [1600] : I, p. 566.

70 SIGÜENZA, 2000 [1600] : I, p. 577.

71 OLIVARI, 1988, p. 573-574. Cf. *supra*. n. 41.

Bibliographie

Sources

- Corpus documental de Carlos V*, éd. Manuel Fernández Álvarez, Salamanca, 1979.
- CORRO, Antonio del, *Lettre envoyée à la Majesté du roi des Espagnes. &c. Nostre Sire*, 1567.
- GONZÁLEZ MONTES, Reginaldo, *Santae Inquisitionis Hispanicae Artes Aliquot detectae, ac palam traductae*, Heidelberg, Michaël Schirat, 1567. In-8°
- , *Artes de la Inquisición española. Primera traducción castellana de la obra escrita en Latín por el español Raimundo González de Montes*, s. l., 1851.
- , *Algunas artes de la Inquisición española descubiertas y hechas públicas*, éd. Nicolás Castrillo Benito, Madrid, CSIC, 1991.
- , *Artes de la Santa Inquisición española*, trad. de Francisco Ruiz de Pablos, Alcalá de Guadaíra, Editorial MAD, 2008 [1^{re} éd. UNED, 1997].
- , *Inquisitionis Hispanicae Artes: The Arts of the Spanish Inquisition*, Marcos J. Herráiz Pareja, Ignacio J. García Pinilla, Jonathan L. Nelson (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2018.
- La Biblia. Que es, los sacros libros del viejo y nuevo Testamento trasladada al español* [Biblia del Oso], Bâle, 1569.
- La Biblia. Que es, los sacros libros del viejo y nuevo Testamento*, [Biblia del cántaro], Amsterdam, 1602.
- SIGÜENZA, José de, *Vida de San Jerónimo, Doctor máximo de la Iglesia*, Madrid, Tomás Iunta, 1595.
- *Historia de la Orden de San Jerónimo*, [Madrid, 1600 y 1605], J. Campos et F. de Sevilla (éd.), Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, 2 t.
- VALERA, Cipriano de, *Dos Tratados. El primero es del papa y de su autoridad, colegido de su vida y doctrina y de lo que los Dotores y Concilios antiguos, y la misma Sagrada Escritura, enseñan. El segundo es el de la misa recopilado de lo que los Dotores y Concilios y de la sagrada Escritura*, Londres, Arnold Hatfield, 1588⁷².
- , *Tratado para confirmar los pobres cautivos de Berbería en la católica y antigua fe y religión cristiana, y para consolar, con la palabra de Dios, en las aflicciones que padecen por el Evangelio de Jesucristo* [1594], Madrid, C. Bailly-Baillere, 1872⁷³.

Ouvrages de référence

- AGTEN, Els, « Las traducción de la Biblia al castellano y la Reforma. Una empresa transfronteriza », in M. Bøeglin et I. Fernández Terricabras (éd.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 95-110.
- ALCINA, Lorenzo, « Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica », *Yermo*, 2, 1964, p. 29-57.

72 L'ouvrage est consultable dans l'édition plus récente de Isabel Colón Calderón (Séville, Fundación José Manuel Lara, 2010).

73 Le texte a fait l'objet d'une édition plus récente réalisée par Miguel Ángel Bunes Ibarra et Beatriz Alonso Acero (Séville, Ediciones Espuela de Plata, 2004).

- ANDRÉS, Gregorio de, *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
- ANTIN, Paul, « Solitude et silence chez Saint Jérôme », in *id.*, *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, Latomus, 1968, p. 291-304.
- BATAILLON, Marcel, *Érasme et l'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1991 [1^{re} éd. 1937].
- CASTRILLO BENITO, Nicolás, *El Reginaldo Montano. Primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1991.
- CASTRO, Américo, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 [1^{re} éd. 1970].
- COUSSEMACKER, Sophie, « Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme : un état de la question », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27-2, 1991, p. 5-27.
- , *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne 1373-1516* [Thèse de doctorat], dir. A. Vauchez, Univ. Paris X, s. i. 1994, 3 vols.
- BÆGLIN, Michel, « Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del Quinientos », *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, 27, 2005, p. 163-189.
- , *Réforme et dissidence religieuse au temps de l'Empereur. L'affaire Constantino de la Fuente (1505?- 1559)*, Paris, H. Champion, 2016.
- , « El doctor Egidio y la Reforma en Sevilla. Redes y proselitismo religioso », in M. Bæglin et I. Fernández Terricabras (éd.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 199-212.
- BÆGLIN, Michel et Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS (éd.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi, « La incorporación de los isidros y de sus bienes a la Orden de San Jerónimo (1567-68) », in F. J. Campos (éd.), *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios. Actas del Simposium*, San Lorenzo de El Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1999, vol. 2, p. 1001-1013.
- GRIFFIN, Steven, « Desde el exilio alemán y londinense. Casiodoro de Reina y la eclesiología del desplazamiento », in M. Bæglin et I. Fernández Terricabras (éd.), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, p. 277-290.
- HAUBEN, Paul J., *Del monasterio al ministerio: tres herejes españoles y la Reforma, Antonio del Corro, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera*, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- KINDER, A. Gordon, *Three Spanish Reformers of the Sixteenth Century: Juan Pérez, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera*, Thèse doctorale inédite, University of Sheffield, 1971.
- LECLERCQ, Dom Jean, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992.
- MORENO, Doris, « Antonio del Corro y su "Carta enviada a la Majestad del Rey Felipe" (1597): una propuesta de tolerancia religiosa », in J. L. Castellano, M. L. López Guadalupe (éd.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Grenade, Universidad, 2008, vol. 2, p. 589-602.
- , *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*, Séville, Junta de Andalucía, 2017.
- OLIVARI, Michele, « La *Historia de la Orden de San Jerónimo* del padre Sigüenza: fra spiritualismo e controriforma », *Critica Storica*, xxv, 1988, p. 547-586.

- PASTORE, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010.
- REYRE, Dominique, « José de Sigüenza y los peligros de la lectura de la Biblia en lengua vernácula », *Ciudad de Dios. Revista Agustiniana*, 219/1, 2006, p. 141-151.
- RUIZ DE PABLO, Francisco, « Errores antiguos y actuales sobre González Montes, debedador de la Inquisición Española », *Hispania sacra*, 55, n° 111, 2003, p. 237-252.
- SÁNCHEZ HERRERO, José, « Los Jerónimos. Desde su fundación hacia 1366 a la Congregación de la Observancia de la Orden de los Jerónimos “isidros” andaluces de Fray Lope de Olmedo, hacia 1428 », in C. Sánchez de las Heras (éd.), *San Isidoro del Campo 1301-2002. Actas Simposio*, Séville, Consejería de Cultura, 2004, p. 43-59.
- SICROFF, Albert A., « Anticipaciones del erasmismo español en el *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, p. 315-333.